



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2020

---

**Rezension zu S. C. Ryan, Divine conflict and the divine warrior : listening to  
Romans and other Jewish voices (WUNT II 507), Tübingen 2020**

Krauter, Stefan

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-192066>  
Journal Article

Originally published at:

Krauter, Stefan (2020). Rezension zu S. C. Ryan, Divine conflict and the divine warrior : listening to Romans and other Jewish voices (WUNT II 507), Tübingen 2020. Theologische Literaturzeitung, 145(9):815-817.

gerechtfertigt nach Hause, wobei der Zöllner Anteil an dem »surplus« des Pharisäers erhält. Das letzte Mahl Jesu mit seinen Schülern (22,14–23) hat bei Lukas eine auffällig eigenständige Gestalt. Hier liegt der Akzent der Auslegung auf dem Symposiumscharakter mit den anschließenden Mahlgesprächen; bemerkenswert ist die Reflexion über Waffenbesitz und den Umgang mit Gewalt angesichts der Schwerterepisode (22,35–38). Ein gutes Gespür für politische Konstellationen beweist die Auslegung der verschiedenen Verhörszenen (22/23). Während jedoch das Verhör vor dem Sanhedrin (22,66–71) in seiner rechtlichen Ambivalenz sorgfältig analysiert wird, bleibt die Funktion des Verhörs vor Herodes Antipas (23,6–12) in seiner Funktion, ein musterergültiges römisches Akkusationsverfahren herzustellen, unberücksichtigt. Zeitgeschichtlich relativiert wird die Episode von der Passaamnestie (23,16–25), deren Praxis – wie eine Prüfung der Quellen ergibt – Konstrukt des Markus ist: »the scenario [...] is a theological parable«. Der Kommentar klingt mit der nur knapp behandelten Himmelfahrtserzählung (24,50–53) eher leise aus. Dass Lukas hier ein Scharnierstück zur folgenden Apostelgeschichte platziert hat und dass diese letzte Szene nichts anderes als ein abschließender Erscheinungsbericht ist, findet keine Erwähnung mehr; betont werden der Segensgestus des Auferstandenen und seine Anbetung durch die Schüler. Ein letzter Brückenschlag gilt dem Dialog: »We see in part, but a good dialogue can help us see more clearly.«

Diese Beispiele müssen genügen. Sie zeigen, dass in der Kommentarliteratur bei Weitem noch nicht alles gesagt ist. Im Vorwort hieß es: »We have written this commentary in order to be read and not simply consultet.« (6) Wer einmal zu lesen begonnen hat, wird diesen besonderen Kommentar in der Tat so schnell nicht wieder aus der Hand legen.

Greifswald

Christfried Böttrich

**Ryan, Scott C.: *Divine Conflict and the Divine Warrior*.** Listening to Romans and Other Jewish Voices. Tübingen: Mohr Siebeck 2020. XIX, 316 S. = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 2. Reihe, 507. Kart. EUR 84,00. ISBN 978-3-16-156501-4.

In der Paulusforschung stehen sich inzwischen nicht mehr nur eine »Alte« und eine »Neue Paulusperspektive« gegenüber, sondern es gibt zahlreiche »Paulusperspektiven«, die teilweise in scharf polemischer Auseinandersetzung zueinander stehen, teilweise auch in beziehungslosen Paralleluniversen nebeneinander zu existieren scheinen. Scott C. Ryans auf eine Dissertation an der Baylor University unter dem Mentorat von Beverly Roberts Gaventa zurückgehende Studie lässt sich – wie bei diesem Entstehungsort zu erwarten – einer Pauluslektüre zuordnen, die die Briefe des Apostels auf dem Hintergrund apokalyptischer Vorstellungen des antiken Judentums liest.

Auf eine kurze Einleitung (1–7) und einen sehr knappen Überblick über die bisherige Forschung zum »Divine Warrior« (7–19) folgt ein ebenso knappes Methodenkapitel (19–22). Mit nachvollziehbaren Argumenten entscheidet sich R. gegen eine im engen Sinne quellengeschichtliche Vorgehensweise (d. h. die Suche nach direkten Zitaten oder Anspielungen) oder auch eine motivgeschichtliche Arbeit (d. h. die Frage, woher Paulus bestimmte Formulierungen oder Vorstellungen hat) und für eine Art Diskursanalyse (d. h. eine möglichst breite Darstellung, wie im antiken Judentum über den »Divine Warrior« geredet werden konnte, und eine anschließende Verortung der paulinischen Aussagen zum Thema innerhalb dieses Rahmens).

Dementsprechend bieten die folgenden Kapitel vor allem einen Überblick über zahlreiche Texte, in denen über Gott als Krieger die Rede ist: altorientalische Mythen (23–25), Exodus 14–15 (26–32), Amos (32–43), Ezechiel (43–59), Daniel 7–12 (60–76), Jesaja (78–107), 1Henoch 1–11 und 37–71 (108–121), Psalmen Salomos (121–129), Sapientia Salomonis (130–140), Serekh haMilchamah (141–148) und 4Esra (149–156). R. stellt heraus, dass Gott als Krieger im Kampf gegen die Feinde Israels dargestellt werden kann, aber auch als Krieger, der sich unter Indienstnahme anderer Mächte gegen das abtrünnige Volk wendet. In einigen Texten überträgt Gott den Kampf an eine messianische Gestalt. Das ist alles akkurat und zuverlässig gearbeitet, zudem lesefreundlich mit Zusammenfassungen dargeboten. Allerdings bleibt R. an der Oberfläche der Texte, oft bietet er Nacherzählungen bzw. Zusammenfassungen der Quellen. Die Frage, welche Trägerkreise in welcher Situation und mit welcher Absicht die Vorstellung vom Kriegergott aufgreifen, tippt er meist nur an.

Die nun folgenden beiden Kapitel untersuchen auf diesem Hintergrund den Römerbrief. Zuerst widmet sich R. Röm 5–8, weil die entsprechenden Motive in diesen Kapiteln klar sichtbar und darum auch schon häufiger untersucht seien (160–197), anschließend sucht R. auch in Röm 1–3, Röm 9–11 und Röm 16,20 nach Aussagen über Gott als Krieger in einem kosmischen Kampf (198–241). R. kommt zum Schluss, dass Paulus im ganzen Brief die Gotteskriegertradition aufnimmt, aber auch entscheidend modifiziert. Gott kämpft nun für die ganze von ihm geliebte Schöpfung gegen die kosmischen Mächte Sünde und Tod, die die Schöpfung in ihre Gewalt gebracht und versklavt haben. Den entscheidenden Sieg hat dabei Christus durch seinen Tod und seine Auferstehung bereits errungen, doch die endgültige Vernichtung der feindlichen Mächte steht noch aus. Bis dahin stellen die Erlösten ihre Leiber als Waffen im Kampf zur Verfügung, nehmen also in dieser Welt am überweltlichen, eschatologischen Kampfgeschehen teil.

Während es R. an einigen Stellen gelingt, die paulinischen Aussagen auf dem Hintergrund der »Divine Warrior«-Tradition zu profilieren, sind andere Auslegungen einzelner Passagen abwegig. Es erschließt sich z. B. in keiner Weise, wo die Verbindung zwischen »den eigenen Sohn nicht verschonen« (Röm 8,32) und dem Motiv »die Feinde im Kampf schonungslos vernichten« liegen soll (184–186), außer dass das Wort *pheidomai* dasselbe ist. Ebenso unplausibel ist es, Röm 6,12 als Aufforderung an den Kriegergott zu verstehen, dafür zu kämpfen, dass die kosmische Macht der Sünde nicht über die sterblichen Leiber herrsche (192–194), weil der Imperativ 3. Person Singular auch Ps 67,2–4 LXX vorkomme.

An letzterer Stelle zeigt sich ein Grundproblem: R. blendet die Möglichkeit, dass Paulus (teilweise) metaphorisch redet, konsequent aus. Für ihn sind Sünde und Tod durchgehend »kosmische Mächte«. Hätte er die zahlreichen Texte hellenistischer oder frühkaiserzeitlicher Moralphilosophie auch nur zur Kenntnis genommen, dann wäre deutlich geworden, dass dort die Metaphern von Sklavendienst unter den Begierden und Kampf um Befreiung von diesen Tyrannen gängig sind. So aber schreibt R. etwa von Röm 7, ohne den Begriff Akrasie und die mit ihm verbundene intensive Forschungsdebatte auch nur zu erwähnen.

Sein apokalyptischer Paulus fällt also leider ganz deutlich unter die Kategorie »abgeschottetes Paralleluniversum« (wie auch ein Blick in das Literaturverzeichnis bestätigt). Das ist bedauerlich, denn dass Paulus apokalyptische Motive und Vorstellungen aufnimmt und das Heilhandeln Gottes in Christus mit ihrer Hilfe deutet und beschreibt, wird man kaum bestreiten wollen. Interessant und weiterführend wäre also gewesen, zu untersuchen, wie er diese Vorstellungen mit anderen verknüpft, die er z. B. aus der zeitgenössischen Populärphilosophie oder den antik-jüdischen Debat-

ten über die Auslegung der Tora nimmt. Notwendig wäre auch gewesen, den eigenen Ansatz eines apokalyptischen Paulus wenigstens ansatzweise in ein Gespräch z. B. mit der New Perspective oder der Interpretation im Gefolge von Stanley Stowers zu bringen (dazu findet sich im ganzen Buch auf S. 165 f. eine Fußnote). Wenn R. ohne Weiteres behauptet, Paulus hebe die Dichotomie zwischen Israel und den bilderverehrenden Völkern auf und rede nur noch über die der Sünde unterworfenen Menschheit, dann ist das angesichts der umfangreichen Forschungsdebatten der letzten Jahrzehnte zu diesem Thema zumindest irritierend.

R.s Betreuerin Gaventa sieht die von ihr maßgeblich vertretene apokalyptische Paulusdeutung als »Breitleinwand« gegenüber einem »pan and scan«-Format, das die kosmische Dimension der paulinischen Theologie ausblende. R.s Dissertation erweckt leider eher den Eindruck, dass aus der vielfältigen antiken Welt des Paulus und aus den vielen Ansätzen der Paulusforschung nur ein sehr schmaler Ausschnitt wahrgenommen wird. Bei aller sorgfältigen und auch durchaus weiterführenden Arbeit ist sie darum letztendlich eine vertane Chance.

Zürich

Stefan Krauter

**Tiwald, Markus: Kommentar zur Logienquelle.** Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2019. 235 S. Kart. EUR 39,00. ISBN 978-3-17-03343-7.

Mit Markus Tiwalds Werk liegt nun nach dem Kurzkomentar von Zeller (1984) erstmals auch in deutscher Sprache ein ausführlicher Kommentar zur Logienquelle vor. Anders als der umfangreiche englischsprachige Kommentar von Fledderman (2005) verzichtet T. auf die Begründung der Textrekonstruktion und legt den Schwerpunkt auf die Eruierung der narrativen Sinnlinien. Der kommentierte Text wird sofort in deutscher Sprache geboten, ohne textkritische Zeichen – mit dem Vorteil der leichteren Lesbarkeit, aber mit dem Nachteil, dass der (Un)sicherheitsgrad nicht auf den ersten Blick erkennbar wird. Grundlage der Übersetzung ist die »Critical Edition of Q« von 2000. Nur Abweichungen von deren Akoluthie (insbesondere bezüglich Q 16: 29 f.) und Wortlaut (z. B. Q 16,18: 115) werden begründet. Hinsichtlich der Gliederung wird das Schema von Hoffmann/Heil (Die Spruchquelle 2002/2013) übernommen. Die Kommentierung selbst will – in der Spur der Studie von Labahn (Der Gekommene; 2010) – der »narrativen Sinnbildung« des Dokuments nachgehen, so dass es auf den Aussagegehalt des Textes und nicht auf dessen penible Rekonstruktion ankommt. T. bescheinigt ihm ohnehin »Fluidität« als Merkmal (14 f.). Hinsichtlich der Detaildiskussion der Einleitungsfragen verweist T. auf sein Zwillingswerk »Die Logienquelle. Ein Lehrbuch zu Text, Kontext und Theologie der Quelle Q« von 2016 im gleichen Verlag (11). Was den massiven Gegenwind angeht, der sich seit 2000 nach der »Edition« des hypothetischen Textes noch einmal verschärft hat und der Q-Forschung mit der Bestreitung der Existenz der Logienquelle die Basis unter den Füßen wegzuziehen versucht, verweist T. insbesondere auf »die akribische Habilitationsschrift von H. Scherer« (Königsvolk; 2016), die zeige, »dass das Material der Traditio duplex [sc. die postulierte Logienquelle] einen eigenständigen, über mk Jesusrede und mt Sondergut hinausgehenden, in sich sinnvoll vernetzten Entwurf sozialer Identifikationsgrößen bietet« (11). Zu Recht fragt sich T. dann selbst: *Aliquid novi?* – und benennt dafür das Diskursfeld »Parting of the Ways« als die Plattform, auf der er die Q-Texte vornehmlich beleuchten will (18).

Nach der »Einführung in den Kommentar« (11–18) versucht T. in den »Einleitungsfragen« (19–43) insbesondere die Abfolge und den

Aufbau der sieben Erzählkränze (31–43) im Sinn eines narrativen Plots als »logisch« auszuweisen (37) – jedoch aus welcher Perspektive? Hilfreicher wäre m. E. gewesen, den aufweisbaren Kompositionsstrukturen nachzugehen, wie es etwa für Q 3–7 (Erzählkranz 1) und Q 13 f. (Erzählkranz 5) geschieht. Diesbezüglich dürfte es symptomatisch sein, dass unter den Einleitungsfragen auf die Gattungsdiskussion verzichtet wird, trägt doch der rekonstruierte Text allenfalls zu Beginn deutlichere narrativ-biographische Züge und bleibt im Kern eine Sprüchekomposition mit kurzen Rede-einleitungen (so auch 66), deren Sinnentfaltung eigenen Gesetzen folgt.

Hilfreich für die eigentliche Kommentierung (44–175) sind die Marginalien, die jeweils die drucktechnisch hervorgehobene Textgrundlage anzeigen. Durch reichhaltigen Rekurs auf Sekundärliteratur werden die Leser schnell auf den neuesten Stand der Q-Forschung gebracht, oftmals durch Zitation im O-Ton. Inhaltlich wird die Einbettung der Q-Sprüche in den frühjüdischen Horizont ausführlich dargestellt, plastisch belegt durch Zitate aus Originalschriften, insbesondere aus der Qumranbibliothek und 1Hen. Das bringt manche Wiederholung mit sich, ist aber für Benutzer, die sich gattungsbedingt nur für eine bestimmte Stelle interessieren, sehr nützlich. Als roter Faden zieht sich durch die gesamte Kommentierung die Stellung der Logienquelle zur Tora als dem Identitätsmerkmal des Judentums. T. kann überzeugend plausibilisieren, dass es in der Logienquelle keineswegs um eine Relativierung der Tora geht, sondern um die Frage der besten, d. h. schöpfungsgerechten Anwendung der Tora für die jeweilige Situation – und in dieser Linie darum, Jesus als den entscheidenden und endgültigen Toralehrer zu präsentieren, ganz analog zum »Tora-Anweiser« in Qumran, traditionell »Lehrer der Gerechtigkeit« genannt (65,92 u. ö.). Schade, dass diese Folie nicht auch für den sogenannten Jubelruf Q 10,22 konsequent durchgezogen wird und die »eschatologischen Geheimnisse« (95), die in der gegenseitigen »Erkenntnis« zwischen dem Sohn und dem Vater »übergeben« werden, nicht mit der Erkenntnis des göttlichen Bauplans der Welt und damit der genuinen Grundlage für die Toradezision konkretisiert werden. Diverse schwierige Einzelfallentscheidungen kann T. durchwegs plausibel begründen, z. B. die Q-Version des Ehescheidungslogions Q 16,18 nach Mt 5,32 ohne Unzuchtsklausel (115) oder die Bevorzugung des komparativischen Verständnisses von *μικρότερος*, bezogen auf Jesus, in Q 7,28, womit der Täufer in die Gottesherrschaft einbezogen wird, allerdings in vertauschter Rollenkonstellation zu Jesus (73 f.). Hilfreich schließlich ist der Pointierung der Pragmatik insbesondere der Wehe- und Gerichtssprüche als »über-spitzte Diskreditierung von innerjüdischen Rivalen« (121) *ad extra* sowie der Stabilisierung der Gruppenidentität *ad intra* oder auch der Versuch, für die eigentliche Sachaussage hinter der Anwendung des Motivclusters vom Prophetenmord (Q 11,49–51) eine Formulierung zu finden: »Die eigene Botschaft wird als Gottes Wille bezeichnet, deren Ablehnung Gewalttat bedeutet« (125).

Natürlich kann man über bestimmte Einzelentscheidungen streiten: Das betrifft die kategorische Ablehnung der Heidenmission für die Logienquelle (22,89, 115 u. ö.). Die fiktiven Vorbilder in der Ferne (Tyros und Sidon) sowie in der galiläischen Nähe, nämlich der Hauptmann von Kapharnaum, der nach T. »beispielhaft alles das, was Jesus in seiner *programmatischen Rede* gefordert hat« erfüllt (66), ließen sich zumindest als Werbung für die Heiden als mögliche Adressaten der (für das jüdische Kernpublikum nicht besonders attraktiven) Botschaft verstehen, wobei die Aufforderung, alles zu essen, was einem vorgesetzt wird (vgl. Q 10,7), dann auch noch die Schwelle des Hauses überschreiten würde (anders 89: »herzhaft zulangen«). Ähnliches gilt für die Behauptung, städtisches Leben sei nicht im Blick (20) – trotz der eigens angewiesenen